



Cahiers de la Méditerranée

78 | 2009

Migration et religion en France (Tome 2)

Immigration et mobilisations musulmanes à Marseille

L'éveil d'un « islam paroissial » (1945-2008)

Vincent Geisser



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/4524>

ISSN : 1773-0201

Éditeur

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2009

Pagination : 13-31

ISSN : 0395-9317

Référence électronique

Vincent Geisser, « Immigration et mobilisations musulmanes à Marseille », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 78 | 2009, mis en ligne le 15 février 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/4524>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Tous droits réservés

Immigration et mobilisations musulmanes à Marseille

L'éveil d'un « islam paroissial » (1945-2008)

Vincent Geisser

Introduction. Immigration et fait musulman en France : un processus paradoxal

- 1 Le processus de sédentarisation du fait musulman dans la société française repose sur un paradoxe apparent que l'on pourrait énoncer ainsi : plus l'islam se francise, se nationalise et s'acculture au contexte national, plus il semble rattrapé par le fait migratoire et ceci d'un triple point de vue.
- 2 D'abord, du point de vue des politiques et des dispositifs publics (*public policies*). En effet, l'islam, en général, et le culte musulman, en particulier, font l'objet d'un traitement profondément ambivalent de la part des autorités et des pouvoirs publics français. Alors que ces derniers proclament ouvertement une volonté de « franciser » et de « nationaliser » le fait musulman selon un mouvement qui l'inscrirait pleinement dans le contexte national (de l'islam *en* France à l'islam *de* France), ils le renvoient simultanément à une forme d'« étrangeté permanente », certes intime et familière (l'histoire coloniale est passée par là), mais distincte des autres confessions et des autres cultes. L'action publique en matière de culte musulman a constamment conforté sa dimension « immigrée », en dépit du fait que l'« islam transplanté »¹ est de moins en moins une « religion d'immigrés » et de plus en plus une « religion de citoyens français », par le mouvement croissant des naturalisations, des acquisitions de nationalité et des conversions².
- 3 Ensuite, du point de vue des acteurs musulmans eux-mêmes : à tort, les chercheurs et les observateurs avisés du paysage islamique français ont pensé que la dimension « immigrée » de l'islam hexagonal allait disparaître naturellement avec le temps, les

« musulmans immigrés » finissant par céder leur place, en quelque sorte, à des « musulmans nationaux ». Or, là aussi, les prévisions des sociologues et des politologues ont été démenties par les faits : le registre migratoire est toujours fortement présent dans les logiques de mobilisation et de structuration du culte musulman en France. Ce registre ne doit pas être simplement considéré comme un héritage historique, un legs, une « trace », ou encore une « pièce de musée », mais aussi comme un élément dynamique de cette inscription du fait musulman dans l'espace hexagonal en ce début de XXI^e siècle. Si l'islam d'aujourd'hui reste, en grande partie, une « religion d'immigrés », c'est parce que certains acteurs musulmans font tout pour qu'elle le reste, développant des logiques d'affiliation et d'allégeance multiples aux États d'origine. En ce sens, certains porte-parole, militants et leaders musulmans de l'Hexagone portent une très large responsabilité dans ce maintien de la « dimension immigrée » et du statut d'« étrangeté » du fait musulman au sein de la société française. Sur ce plan, le clivage des générations nous paraît particulièrement central pour rendre compte des enjeux contradictoires qui se trament dans les communautés musulmanes à l'échelon national comme dans les espaces locaux, les uns – souvent plus âgés – jouant en faveur de la préservation de cette dimension immigrée, les autres, majoritairement plus jeunes, œuvrant davantage à une autonomisation par rapport aux pays d'origine.

- 4 Enfin, relevons une ambivalence du point de vue des chercheurs et des universitaires spécialistes de « la question » qui ont le plus souvent combiné dans leurs travaux les deux phénomènes, à savoir le thème de l'immigration (Maghreb et Afrique subsaharienne) à celui de l'islam. À ce niveau, les politologues portent une lourde responsabilité dans la production des amalgames, des raccourcis et des simplifications, alors que les historiens et les sociologues des religions seraient plutôt restés en retrait du débat politico-médiatique sur « l'islam des immigrés ». Pour être honnête, il faut avouer que les politologues ou les politistes, à l'instar de Monsieur Jourdain, sont passés d'un registre à l'autre, sans toujours s'en rendre compte : selon les circonstances et les lieux d'énonciation, le spécialiste de l'immigration maghrébine s'improvisait spécialiste de l'islam et, vice-versa, le spécialiste du fait musulman se convertissait très rapidement en expert ès « immigration ». À beaucoup d'égards, le discours des sciences sociales a conforté – et conforte toujours en ce début de XXI^e siècle – cette représentation de l'islam comme « religion d'immigrés », « religion transplantée », « religion importée », voire « religion étrangère », sinon étrange³.
- 5 Il faudrait rajouter à ce triple constat, le regard de l'Autre (celui de la société française dans son ensemble) qui, selon un processus très sartrien⁴, a souvent enfermé le « musulman » français dans son « immigritude » et un statut imaginaire « d'immigré à vie », mais produisant des effets sociaux bien réels : l'islam, c'est l'immigration, et le musulman, c'est la nouvelle figure de l'immigré.
- 6 Toutefois, l'objectif de notre contribution n'est pas de délégitimer la problématique de cet ouvrage, à savoir ce lien très fort entre le « fait migratoire » et le « fait religieux », aussi bien sur le plan historique que dans l'actualité. De ce point de vue, « l'exemple marseillais » fait presque figure de « cas d'école » : il serait, en effet, impossible, et même peu pertinent scientifiquement, d'analyser les logiques d'inscription du fait musulman dans l'espace public marseillais sans, d'une part, revenir à l'Histoire, et d'autre part, prendre en compte la question migratoire qui est centrale dans la structuration des modes d'expression et de mobilisation des groupes musulmans locaux.

L'islam marseillais a une histoire : la prégnance des logiques migratoires

7 L'histoire du fait musulman dans la cité phocéenne est d'abord une histoire de migrants, une histoire d'immigration⁵. Encore aujourd'hui, l'inscription de la religion musulmane dans le contexte urbain marseillais relève de logiques migratoires, de manière sans doute plus marquée que dans les autres métropoles françaises. S'il fallait caractériser ce paysage islamique marseillais (PIM), en extrayant ses « traits saillants », nous dirions qu'il renvoie à :

- *un islam du bled* : les formes d'organisation et d'expression du culte musulman restent fortement imprégnées par les pratiques des pays d'origine, aussi bien dans la version officielle (l'islam des consulats) que dans la version « autonome » (les confréries, les associations indépendantes, les groupes religieux hostiles aux régimes etc.) : « l'islam jeune » est quasiment invisible dans l'espace marseillais, contrairement aux dynamiques de regroupement que l'on peut observer en région parisienne, dans le Nord (Lille, Roubaix, Tourcoing) ou dans les banlieues lyonnaises
- *un islam portuaire* : la sociologie des croyants et des pratiquants reflète, en partie, les circulations migratoires des individus, des familles et des groupes ; la fréquentation des lieux de culte du centre-ville, par exemple, est caractérisée par un nombre considérable de « migrants de passage », de « business », de « circulants », à savoir des jeunes hommes entre 18 et 40 ans
- *un islam villageois et paroissial* qui épouse très largement les spécificités socio-spatiales de la configuration urbaine marseillaise : on recense notamment une prédominance des lieux de prière de quartiers, de cités (plus d'une soixantaine), autant de petites « paroisses musulmanes » à l'instar des paroisses catholiques, même si elles ne jouissent pas du même degré d'officialisation et d'institutionnalisation
- *un islam communautarisé* malgré lui : du point de vue des pouvoirs locaux, et notamment de la municipalité, le fait musulman est moins traité dans sa dimension strictement religieuse et spirituelle que dans sa dimension communautaire⁶. À Marseille, l'islam tend à devenir un marqueur communautaire imposé par le traitement politique et institutionnel. D'ailleurs, dans l'esprit de nombreux responsables politiques et administratifs, le terme « musulman » est synonyme de « Maghrébins », de « Nord Africains », d'« Arabes »..., c'est-à-dire de membres d'une communauté minoritaire dans un espace perçu comme majoritairement « catholique », sinon chrétien. Plus que dans les autres villes de France, le catholicisme fait figure de « culte majoritaire » et, par effet de *feed back* identitaire, tout ce qui n'est pas catholique est donc considéré comme « minoritaire »⁷. En somme, l'idéologie municipale entretient l'idée d'une pluralité communautaire, en lui accordant d'ailleurs une certaine officialité, tout en réservant le qualificatif de « communautaire » à certains groupes sociaux, parmi lesquels les populations issues des migrations maghrébine et d'Afrique subsaharienne.

8 C'est en prenant en compte ces quatre dimensions structurantes du paysage islamique marseillais – islam du bled, islam portuaire, islam paroissial et islam comme marqueur communautaire –, qu'il convient d'analyser les dynamiques socio-historiques du fait musulman qui, comme nous allons le voir, restent fortement articulées à la question migratoire. Nous aurions pu remonter au « temps des galères »⁸ qui déversaient leurs esclaves musulmans sur le port de Marseille, à la première guerre mondiale avec le projet

de transplantation d'un village kabyle bâti autour de sa mosquée ou encore à l'entre-deux-guerres avec les premières tentatives du patronat local et des milieux patriotiques pour créer une « Grande Mosquée » dans la ville en hommage au sang versé par les soldats musulmans. Pour des raisons de ciblage éditorial, nous avons choisi de nous limiter ici à la période contemporaine et présente.

- 9 Au-delà de la diversité des manières d'être « musulman », il existe également des formes de regroupement collectif qui constituent les signes tangibles d'un début d'institutionnalisation du fait musulman dans l'espace local : ce sont les associations musulmanes, les fédérations, les salles de prières déclarées et les unions d'imams et de personnalités religieuses. Sur ce plan, l'on distinguera quatre courants ou « pôles historiques » de l'islam marseillais, auxquels viennent s'ajouter aujourd'hui la tentative d'implantation de l'Union des organisations islamiques de France⁹ et l'émergence d'un courant salafiste (islam littéraliste d'inspiration wahhabite)¹⁰ chez les jeunes, sans oublier bien sûr le dynamisme des lieux de culte comoriens¹¹. Par « pôles historiques », nous entendons ainsi les modes de structuration collectifs du fait musulman qui restent intimement liés aux histoires migratoires. En ce sens, l'inscription religieuse dans la configuration urbaine locale est aussi un mode d'entrée parmi d'autres pour comprendre l'Histoire migratoire avec un « H » majuscule. Les logiques actuelles qui sous-tendent les formes de regroupement et de mobilisation islamiques sont très fortement dépendantes de la multiplicité des trajectoires migratoires. Autrement dit, les collectifs musulmans marseillais, que l'on peut objectiver à travers notre regard de chercheur, sont d'abord des « collectifs migratoires » qui se sont institutionnalisés au fil du temps par le biais du religieux.
- 10 Le premier pôle historique est celui de l'*islam consulaire algérien*¹², hérité de la période amicaliste (1960-1980) qui signifiait la mainmise de l'État d'origine (l'Algérie du FLN) sur la vie sociale des migrants, dont la religion constituait l'une des dimensions : le culte et l'éducation islamique des immigrants algériens et de leurs familles étaient directement pris en charge par les services du Consulat général d'Algérie de Marseille et de ses officines. C'est, en effet, dans le sillage de l'Amicale des Algériens en Europe, puissante organisation aux multiples ramifications, qu'a été créée, à l'horizon des années 1980, l'association *En Nasr* (la victoire), gestionnaire depuis 1983 de l'un des premiers lieux de culte musulman de la ville (aménagé en 1985), dont l'audience dépasse largement le quartier : la mosquée *En Nasr*, située dans le 10^e arrondissement, dans l'ancien quartier ouvrier de « La Capelette » (Est de Marseille) peut accueillir jusqu'à 500 fidèles les jours de grande prière. Son recteur, un ouvrier algérien retraité, Bachir Dahmani, a été également l'un des inspirateurs, en 1988, de la Fédération régionale des musulmans du sud de la France (FRMSF) qui regroupait alors sous l'égide de la Grande Mosquée de Paris et des réseaux algériens officiels, 147 associations islamiques, dont une vingtaine sur la seule ville de Marseille¹³. En 1994-1995, le Conseil Représentatif des musulmans de France, dominé par la Mosquée de Paris, nomme Soheïb Bencheikh, « Grand Mufti de Marseille », en vertu de l'article 22 de la nouvelle Charte du Culte Musulman qui prévoyait « qu'à l'échelon de chaque région, une Conférence des Imams présidée par un mufti régional ou à défaut par le doyen d'âge le plus compétent et le plus expérimenté sera l'organe régional de concertations et de propositions ». Cette nomination marque le début d'un conflit larvé au sein du pôle de l'islam consulaire algérien entre le « vieux recteur ouvrier », Bachir Dahmani, emblématique de l'islam populaire et immigré des Chibanis, et Soheïb Bencheikh, le jeune mufti ambitieux, diplômé et partisan d'un islam réformiste¹⁴, mais

sans aucune base locale. Ce conflit des générations explique que, dans un premier temps, le Grand Mufti de Marseille va créer sa propre organisation, le Comité régional des affaires islamiques (CORAI), qui est à la fois proche de la Mosquée de Paris et des réseaux algériens officiels, tout en étant indépendante. Ce n'est que, dans un second temps, très récemment, en juin 2001, que ces deux représentants de l'islam consulaire algérien vont se réunir dans une nouvelle structure, le Collectif des associations musulmanes de Marseille (le CAMM regroupant 34 associations)¹⁵, pour soutenir le projet de Grande Mosquée. La famille algérienne, étroitement dépendante du Consulat général, se retrouve donc provisoirement réconciliée. Mais aujourd'hui, ce courant de l'islam consulaire algérien – ce d'aucuns appellent ironiquement l'islam-FLN – semble s'essouffler, moins en raison de résistances politiques et religieuses que par « la force des choses » : la demande et l'offre de culte se sont considérablement diversifiées dans la ville ces dix dernières années, une composante de jeunes pratiquants entièrement socialisés en France a désormais émergé, davantage affranchie des logiques d'allégeance à l'État d'origine et soucieuse de promouvoir un « islam marseillais » distinct de l'« islam du bled ». Néanmoins, l'imam Bachir Dahmani, fondateur de la Mosquée *En Nasr*, reste l'une des personnalités musulmanes les plus respectées de la ville, tant dans la communauté que chez les autorités administratives et politiques qui le considèrent comme un médiateur et un interlocuteur privilégié.

- 11 Le second pôle historique de l'islam marseillais est représenté par la confrérie d'origine kabyle *Er Rahmaniyya*¹⁶ (Tarahmanit en berbère) qui gère depuis 1974 la Mosquée At Taqwa, dirigée par le recteur Hadj Mohand Alili, autre grande figure musulmane de la cité phocéenne. Situé à proximité de la Porte d'Aix et du Marché du Soleil¹⁷, le principal lieu de prière de la confrérie est aujourd'hui administré par une fondation locale et refuse toute affiliation à une fédération ou à une organisation musulmane nationale. Notons que la fondation est propriétaire des lieux (mosquée et dépendances). Elle se veut l'expression d'un islam localiste et commerçant, enraciné dans la vie du quartier (la grande rue commerçante de Camille Pelletan et le marché du Soleil avoisinant) et profite pleinement de sa position idéale dans l'espace urbain pour attirer et socialiser les fidèles. Elle est localisée, en effet, au carrefour des grandes voies de communication et d'accès à la ville de Marseille : l'autoroute A4 vers l'aéroport international de Marignane, le Port autonome (embarcadères pour les pays du Maghreb) et la gare SNCF Saint Charles. La salle de prière d'une superficie d'environ 400 m² peut recevoir, le vendredi, de 400 à 600 fidèles, dont une centaine de femmes. La mosquée possède deux entrées, décorées de riches mosaïques de type oriental. Elle comprend également une bibliothèque et une salle de conférence. Elle offre aux pratiquants les commodités indispensables, telles que deux toilettes (hommes/femmes) et deux salles distinctes pour l'accomplissement des ablutions rituelles. Pendant très longtemps, et notamment à l'époque du règne municipal de Gaston Defferre, *At Taqwa* était considérée comme « la Mosquée de Marseille », à un tel point que son recteur, Hadj Alili, était le principal interlocuteur musulman des pouvoirs publics locaux¹⁸ et nationaux¹⁹. Aujourd'hui, la mosquée confrérique continue à profiter de sa centralité spatiale en termes d'affluence et d'influence communautaires, bien qu'elle ait tendance à être à la marge des nouvelles dynamiques culturelles qui se dessinent au sein du paysage islamique marseillais.
- 12 Le troisième pôle historique de l'islam marseillais est constitué précisément des nouveaux acteurs musulmans « indépendants » qui cherchent à s'émanciper à la fois des structures traditionnelles et des réseaux officiels dominés par les États d'origine. Ils se regroupent

notamment autour de la Mosquée *Islah* [réforme en arabe] dite aussi « Mosquée du Marché aux Puces » dans le 15^e arrondissement de la ville. Cette dernière jouit d'une influence à la fois locale (Marseille et environs), régionale (PACA et Sud Est), voire même nationale²⁰. Elle a été aménagée en 1988, au cœur du Marché aux Puces dans des anciens bureaux de l'usine Alsthom. Jusqu'à ce jour, la façade de la Mosquée ressemble davantage à un entrepôt, voire à une friche industrielle, qu'au bâtiment d'une entreprise *high-tech* ou à un lieu de culte. Sur ce plan, la Mosquée *Al Islah* ne tranche pas avec les halls à fruits et légumes et les espaces commerciaux du marché environnant. Elle s'y intègre parfaitement et il serait difficile de deviner qu'il s'agit bien d'un lieu de culte, s'il ne figurait pas sur sa façade une inscription indiquant « Grande Mosquée du Sud de la France ». Malgré cet aspect extérieur quelque peu « rude », la salle de prière a été conçue avec beaucoup d'astuce et d'imagination : on monte un étage par un escalier de bois et l'on découvre une salle de prière de plus de 600 m², pouvant accueillir jusqu'à 1 500 fidèles, dont environ 200 femmes dans un espace spécialement réservé et séparé d'un rideau. L'endroit est spacieux, éclairé par de hautes fenêtres. Des ventilateurs et des lustres ont été disposés au plafond. Le *mihrab* (niche d'orientation) est encadré par deux colonnes et richement décoré de carreaux de faïence. Le sol est couvert d'une moquette sur laquelle des lignes indiquent la direction de la *qibla*, la direction de la Mecque vers laquelle le croyant doit prier. En face de la salle de prière, un couloir donne sur des salles de classe qui reçoivent chaque semaine une centaine d'enfants pour les cours d'arabe et de religion²¹. Il se pose aujourd'hui la question de la survie de ce lieu de prière. Bien que dynamique et attirant de plus en plus de fidèles de toutes origines nationales et de toutes classes d'âge, les projets d'aménagement urbain menacent à moyen terme son maintien dans cet espace commercial, fortement décrié par les riverains, en raison notamment des nombreuses nuisances. En fait, la Mosquée *Al Islah* est quasiment née avec le Marché aux Puces et pourrait bien disparaître avec lui, même si, aujourd'hui, il n'existe aucune menace sérieuse de fermeture. Mais la Mosquée *Islah*, au-delà de sa capacité d'accueil des fidèles (plus de 1 500 pour le *joumouaa*, la prière du vendredi), est surtout emblématique de l'islam « indépendant » qui fédère autour de lui une trentaine de petites salles de prières de quartiers, expression de cet « islam paroissial » que nous évoquions précédemment.

- 13 Le quatrième pôle historique de l'islam marseillais est moins connu, plus discret et pourtant tout aussi important en termes du nombre de fidèles, de socialisation familiale, d'éducation des enfants et d'influence sur les dynamiques musulmanes locales. Il s'agit de l'islam comorien, lui-même très composite. Sur le plan de l'organisation religieuse, les Comoriens, majoritairement de nationalité française, sont très fortement structurés à Marseille, à un tel point qu'ils constituent un « modèle culturel » souvent envié par les autres communautés africaines et maghrébines de la ville. Outre un réseau de salles de prières musulmanes très développé dans les quartiers, la « communauté comorienne » compte aussi de nombreuses écoles coraniques destinées à la formation des plus jeunes (5-10 ans). Ces écoles, appelées en dialecte *shioni*, constituent, selon l'historienne Karima Dirèche-Slimani, « un espace très dynamique d'éducation, de savoir et surtout porteur de sens pour les familles »²². Ce maillage très dense d'institutions traditionnelles sur le territoire marseillais souligne la prégnance d'une socialisation communautaire des enfants et des adolescents comoriens qui apparaît tantôt complémentaire, tantôt concurrente de la socialisation scolaire de l'Éducation nationale. Une chose est sûre est que les enfants comoriens de Marseille, avec ceux issus de familles sénégalaises et maliennes, sont les seuls à recevoir aujourd'hui une éducation religieuse bien encadrée,

contrairement aux enfants issus de l'immigration maghrébine qui fréquentent relativement peu les écoles coraniques ou les cours d'arabe proposés par les mosquées (*Al Islah* du Marché aux Puces, *At Taqwa* au centre-ville Pasteur ou *En Nasr* à La Capelette). Le dynamisme cultuel et éducatif des Comoriens de Marseille repose aussi sur leurs réseaux de clercs religieux (maîtres d'écoles coraniques et imams) qui sont généralement très bien formés sur le plan doctrinal. En effet, ces derniers ont suivi majoritairement des cursus théologiques très poussés dans les universités du monde arabo-musulman et possèdent la maîtrise de l'arabe coranique, ce qui est loin d'être le cas des imams maghrébins qui mélangent souvent leur dialecte avec l'arabe littéraire. Très charismatique, les imams comoriens exercent un véritable « magistère » sur leur communauté, jouant à la fois le rôle de sages religieux et de guides spirituels. Leur activité « pastorale » s'exerce à partir des nombreuses salles de prières disséminées dans toute la cité phocéenne, avec des fortes concentrations dans le 2^e arrondissement (quartier du Panier), le secteur Félix Pyat (3^e arrondissement) et dans les cités HLM des quartiers Nord. Leur lieu historique et emblématique sur le plan religieux est la Mosquée *Al Chafii*, dirigée par le cheikh Danoune (le sage de la communauté), située rue Guichard dans le 3^e arrondissement, à proximité de la cité populaire de Félix Pyat²³, qui fut construite en 1985 grâce aux dons (*sadaqa*) des membres de la communauté. La force religieuse des Comoriens repose précisément sur cette capacité à se mobiliser de manière autonome et à drainer de larges subsides en dehors de toute influence étrangère : c'est une communauté qui tend à privilégier l'auto-organisation sur l'ingérence extérieure²⁴.

- 14 La vitalité de l'« islam noir » dans la cité phocéenne est également représentée par l'influence des réseaux confrériques d'Afrique de l'Ouest qui possèdent d'une implantation déjà ancienne. Après 1945, Marseille a vu arriver des marins sénégalais (entre 1 500 et 2 000) qui s'installèrent au centre-ville, créant également des commerces (boutiques, cafés et restaurants). Dans les années 1960, la ville connut une nouvelle migration sénégalaise, essentiellement des marchands ambulants appartenant à la confrérie des Mourides, fondée au XIX^e siècle par le Cheikh Amadou Bamba à Touba au Sénégal²⁵. D'après les travaux de Sophie Bava, la première *da'ira* mouride (groupe de travail à caractère socio-religieux) est fondée à Marseille à la fin des années 1960, composée d'une centaine de disciples (*Taalibé*) et dirigée par un Cheikh²⁶. Dans les années soixante-dix, la présence des colporteurs mourides se renforce, ces derniers tissant dans le centre-ville (Belsunce, Noailles) de véritables réseaux commerciaux²⁷. Le référent islamique commence alors à jouer un rôle de ciment entre les différents membres de la communauté sénégalaise qui n'appartiennent pas tous à la confrérie mouride. Ce n'est qu'à partir des années quatre-vingt que l'immigration sénégalaise en Provence acquiert une dimension familiale : elle n'est plus simplement concentrée dans les quartiers centraux mais réside également dans les quartiers populaires du nord de la ville. Aujourd'hui, l'on dénombrerait 5 000 Sénégalais ou Français d'origine sénégalaise dans la ville de Marseille. Sur le plan religieux, l'islam sénégalais est toujours dominé au début des années 2000 par les réseaux de type confrérique. Les Mourides de Marseille se réunissent toutes les semaines dans une salle située au centre-ville dans le quartier Belsunce, rue du Tapis Vert. Les séances rassemblent entre 30 et 50 *Taalibé*. Les Tijanis (*tariqa* Tijaniyya), qui constituent le deuxième groupe confrérique le plus important, sont moins bien structurés sur Marseille : ils disposent toutefois d'un local de réunion, à proximité de la rue de la République (à deux pas du Vieux Port), organisant mensuellement des séances d'invocation et annuellement la fête du *mouloud*. Sur les 1 500 Tijanis sénégalais résidant dans la ville, 30 sont réellement actifs dans leur *tariqa*.

Mais on recense aussi d'autres confréries minoritaires sur le plan numérique, comme les Qadiriyya (confrérie soufie née au XI^e siècle) et les Layene (petite *tariqa* créée par des pêcheurs sénégalais). En dehors de ces lieux confrériques, les musulmans mauritano-sénégalais fréquentent des salles de prière « pluri-nationales », se fondant de plus en plus dans la « masse musulmane ».

- 15 Toutefois, si ces pôles historiques peuvent être considérés comme des espaces de référence pour les dynamiques musulmanes de la ville, ils ne rendent qu'imparfaitement compte de la richesse de cet « islam paroissial » qui fonde l'originalité du paysage islamique marseillais par rapport à d'autres contextes musulmans hexagonaux.

Le troisième âge de l'islam marseillais : une communauté musulmane en voie de sédentarisation précaire

- 16 En nous situant dans une perspective à la fois sociologique et sociodémographique, l'on observe que les caractéristiques de l'islam marseillais revêtent *grosso modo* celles de l'immigration maghrébine et africaine, avec toutefois un décalage temporel de dix à quinze ans par rapport aux autres métropoles françaises. Sans vouloir forcer le trait, l'on serait tenté de dire que l'islam marseillais reste à beaucoup d'égards un « islam précaire » à l'image du statut précaire du migrant, alors que dans les autres villes françaises, il apparaît déjà comme un « islam installé », voire un « islam petit bourgeois ». En somme, les dynamiques musulmanes qui se profilent aujourd'hui dans l'espace public marseillais restent imprégnées des logiques de stratification sociale de l'immigration postcoloniale.

Un islam de quartiers populaires à forte concentration « immigrée »

- 17 La répartition des salles de prière musulmanes sur le territoire communal indique une très forte corrélation avec la distribution des populations étrangères (hors UE) et des populations françaises d'origine étrangère (Algérie, Maroc, Tunisie, Comores et Afrique de l'Ouest). Ce sont dans les quartiers populaires, accueillant traditionnellement les populations immigrées ou issues de l'immigration extra-métropolitaines, que sont implantés la quasi-totalité des lieux de culte islamique de la ville, à savoir :

- *Les arrondissements de l'hyper-centre* : lieux de passage obligés des nouveaux arrivants qui finissent par s'y installer dans des conditions parfois précaires²⁸. Notons que la cité phocéenne, contrairement à d'autres grandes métropoles françaises, est toujours marquée par une très forte « centralité immigrée », ce qui a pour effet de renforcer encore davantage les phénomènes de stigmatisation et les clichés de type « Marseille, ville arabe », ou plus récemment, « Marseille, ville musulmane ». À l'exception de la Mosquée *At Taqwa* (1^{er} arr.), de la Mosquée « Averroès » (1^{er} arr.) et de la Mosquée du Tabligh²⁹ « Khalid Ibn Walid » (2^e arr.), ce sont généralement des salles de prière de dimension assez modeste, installées dans d'anciens locaux commerciaux (boutiques et restaurants). Leur principale caractéristique culturelle est d'accueillir une population de fidèles très hétérogène sur les plans des origines sociales et nationales, avec une assez forte proportion de « voyageurs » et de *bezness*³⁰, qui viennent dans la cité phocéenne pour affaires³¹. Ce sont généralement dans ces salles du centre-ville (Noailles, Belsunce, Porte d'Aix...), que l'on recense le plus de jeunes hommes de

nationalité étrangère (algérienne, marocaine et tunisienne) qui s'y rendent pour accomplir la prière entre deux transactions commerciales.

- *Les arrondissements Nord* : ce sont les arrondissements populaires de la ville, appelés couramment « quartiers Nord », et qui regroupent la très grande majorité des populations issues des migrations. Sans exagérer, l'on peut dire que, sur le plan du culte musulman, les quartiers Nord se suffisent à eux-mêmes. Outre les très nombreuses petites et moyennes salles de prière que l'on peut considérer comme des lieux de culte de proximité (expressions culturelles de *l'islam paroissial*), l'on recense des salles plus importantes, comme la Mosquée *Al Islah* dite aussi « Mosquée du marché aux puces » qui peut accueillir jusqu'à 1 500 fidèles à la prière du vendredi. Cette relation entre la forte concentration des populations issues des migrations « arabo-musulmanes » (Maghreb, Afrique Noire et Comores) et la densité des lieux de culte islamiques fait dire à certains qu'il existe un risque objectif de ghettoïsation culturelle et communautaire dans les quartiers Nord. En réalité, l'implantation des salles de prière dans les différents quartiers et cités du Nord de Marseille répond à des logiques socio-historiques complexes et multiples qui ne renvoient pas forcément à une volonté collective de « repli communautaire » ou d'« entre soi ethnique ». C'est la logique « existentielle » qui prévaut : les musulmans prient là où ils résident (ex. les cités HLM) et là où ils font leurs courses (ex. le Marché aux Puces). De ce point de vue, la concentration des lieux de culte islamiques dans les quartiers Nord est rarement vécue sur un mode dramatique par les fidèles musulmans mais davantage sur un registre pragmatique et localiste : « faire sa prière dans les meilleures conditions et au plus près de chez soi ». L'implantation des lieux de prière musulmans répond donc à une *demande culturelle de proximité*.
- *Les arrondissements Est* : moins médiatiques que les quartiers Nord, les arrondissements de l'Est marseillais comptent pourtant de nombreuses cités populaires qui ont accueilli différentes vagues migratoires, dont des Algériens. Même si le nombre de salles de prière est beaucoup moins élevé que dans les arrondissements du Nord, l'offre culturelle musulmane n'y est pas négligeable : c'est notamment dans cette zone (10^e arr.) que se situe la Mosquée *En Nasr*, dite « Mosquée de la Capelette », emblématique de l'islam algérien consulaire³² des primo-migrants. Aujourd'hui encore, la Mosquée *En Nasr* (500 à 800 fidèles) tend à être considérée, tant par les pratiquants musulmans que par les autorités municipales, comme l'un des lieux de culte historiques de la ville.

- 18 En revanche, l'on ne recense pratiquement aucune salle de prière musulmane dans les zones du grand centre (4^e, 5^e et 6^e arr.), de La Corniche (8^e arr.) ou du Sud (9^e et 10^e arr.) qui sont souvent identifiées par les Marseillais comme des quartiers riches et aisés, même si cela ne correspond pas toujours à la réalité sociodémographique. En tout cas, ces quartiers se caractérisent par une très faible visibilité des populations issues des migrations hors UE qui se traduit d'ailleurs par une *totale invisibilité culturelle musulmane*, à l'exception du 9^e arrondissement qui compte une petite salle de prière de 150 fidèles environ³³.
- 19 En définitive, l'étude de la répartition des lieux de culte musulmans sur le territoire communal renvoie indirectement à une analyse des logiques migratoires et sociodémographiques, inscrites de longue date dans l'histoire de la formation urbaine. Les salles de prière ne représentent qu'une forme d'expression parmi d'autres des histoires et des mémoires sociales de populations aux origines nationales diverses, au même titre que les sociabilités de proximité, des associations culturelles, des clubs sportifs et des amicales en tout genre, ce qui nous conduit à « normaliser » leur implantation dans l'espace urbain marseillais.

Un islam locataire

- 20 Le statut patrimonial des lieux de culte islamiques tend à révéler la complexité du processus de sédentarisation du fait musulman à Marseille, traversé à la fois par des éléments de stabilisation dans l'espace urbain mais aussi de précarisation permanente. En effet, en raison des moyens financiers relativement modestes des associations musulmanes, le statut de propriétaire est encore exceptionnel, pour ne pas dire rarissime. Sur les 47 lieux de prière musulmans recensés à Marseille, seules 9 associations sont propriétaires, contre 25 locataires et 5 salles aménagées à l'intérieur des foyers de type SONACOTRA. En ce sens, la prédominance des associations locataires est révélatrice du relatif état d'impuissance matérielle de la communauté musulmane locale qui est obligée de recourir aux facilités accordées par les organismes de logements sociaux de type « HLM » pour installer ses lieux de culte³⁴. Il s'agit généralement de rez-de-chaussée d'immeubles mis à la disposition des associations islamiques et des groupes de fidèles, en échange d'un loyer modique ou symbolique. C'est aussi une manière implicite ou explicite d'acheter la paix sociale dans les quartiers et/ou de récompenser les associations censées faire du travail de terrain.

Tableau 1. Distribution des salles de prière musulmanes selon le statut patrimonial

Statut patrimonial	Nombre de lieux de culte
Propriétaire	9
Locataire	25
En foyer SONACOTRA	5*
Non précisé	8
Total	47

*Nombre probablement sous-estimé, les salles de prière en foyer étant difficilement repérables.

- 21 L'attribution d'une location pour une somme modeste peut également répondre à un calcul d'ordre économique. C'est ainsi que la direction commerciale du Marché aux Puces de Marseille (Chemin de la Madrague dans le 15^e arrondissement) loue, depuis 1988, pour une somme très modeste, le lieu qui sert aujourd'hui de salle de prière à l'association gestionnaire de la Mosquée *Al Islah*. L'objectif est ici d'attirer commercialement une clientèle de fidèles et de pratiquants musulmans en leur proposant sur place un service cultuel. Ce couplage « espace commercial / salle de prière » fonctionne de manière très efficace depuis près de quinze ans et pourrait bien éveiller des nouvelles vocations à la fois culturelles et managériales³⁵.
- 22 Car le culte musulman semble devenu aujourd'hui un enjeu économique de premier plan. À ce titre, il convient de signaler l'émergence d'une nouvelle catégorie d'*entrepreneurs du culte musulman* qui mélangent allègrement registre commercial et registre spirituel. Il n'est pas rare aujourd'hui de constater des partenariats économiques entre acteurs

musulmans en vue d'acheter des lieux de prière, susceptibles de capter les dons des fidèles et surtout la manne financière « miraculeuse » des pays du Golfe persique. Ainsi, « investir » dans une salle de prière spacieuse et l'aménager astucieusement n'est plus seulement une dépense mais peut être aussi un placement rentable à plus ou moins long terme.

- 23 Malgré ces perspectives « juteuses » touchant au commerce du culte, *l'islam locataire* reste le fait dominant dans l'espace marseillais, confirmant une fois de plus la prégnance de ses dimensions migratoire, paroissiale et bénévole.

Un islam « blédard » du point de vue de ses officiants (imams)

- 24 L'étude des origines nationales des imams marseillais ne fait que confirmer les observations précédentes : ce sont les anciens étudiants arrivés des pays d'origine (Algérie, Maroc et Tunisie), dans les années 1980-1990, qui constituent encore aujourd'hui le principal vivier de recrutement des ministres du culte musulman. La distribution des imams par origines nationales reflète donc la composition des flux d'étudiants étrangers à l'université d'Aix-Marseille : prédominance des Algériens, suivis des Marocains et des Tunisiens, avec une représentation très marginale des étudiants provenant des pays du Machrek. Pourtant, il ne faudrait pas se limiter à cette vision exclusive d'un imamat issu du monde étudiant, dans la mesure où l'immigration algérienne de type économique (les travailleurs) a aussi constitué un vivier de recrutement des imams de la première génération, dont le cheikh Bachir Dahmani de la Mosquée de La Capelette est la figure la plus emblématique. S'exprimant dans un français approximatif, fortement lié aux anciens réseaux de l'Amicale des Algériens en Europe et au Consulat général d'Algérie à Marseille, il est le symbole de ces « imams ouvriers » qui ont été les pionniers du culte musulman dans la cité phocéenne.

Tableau 2. Origines nationales des imams officiant dans les lieux de culte recensés

Origines nationales des imams	Effectif
Algérienne	25
Marocaine	7
Comorienne	4*
Égyptienne	2
Afrique de l'Ouest	3
Tunisienne	3
Non précisé	3
Total	47

* Nombre probablement sous-estimé. Les imams comoriens, presque tous de nationalité française, seraient au moins cinq à dix fois plus nombreux

- 25 La « communauté comorienne » comporte, elle aussi, un réseau assez dense et structuré de ministres du culte qui sont réputés pour leurs compétences et leurs savoirs théologiques : selon certaines sources, la majorité d'entre eux seraient issus des grandes universités islamiques du monde arabo-musulman, ce qui expliquerait leur parfaite maîtrise de l'arabe coranique et littéraire.
- 26 En revanche, à Marseille, l'imamat des nouvelles générations musulmanes socialisées entièrement en France est quasiment inexistant : sur les 47 salles de prières de notre échantillon, il n'y aurait qu'un ou deux imams appartenant à ces générations de Français issus des migrations. Nous percevons là une caractéristique du paysage islamique marseillais (PIM) : l'influence persistante des pays d'origine sur la structuration des logiques culturelles, même si celles-ci échappent de plus en plus aux canaux de l'islam consulaire. D'une certaine manière, l'on peut dire que l'imamat des étudiants du bled a progressivement supplanté l'imamat lié aux réseaux officiels et consulaires, sans pour autant laisser de place aux imams issus des nouvelles générations de franco-maghrébins ou de franco-comoriens entièrement socialisés à Marseille. Cette donnée doit être également rapprochée de deux autres observations empiriques : la rareté de l'usage du français dans les prêches des mosquées et la faible place accordée aux femmes dans le déroulement du culte.

Un islam marseillais « monolingue » : la rareté de l'usage du français dans les prêches

- 27 « Dis-moi dans quelle langue tu prêches, je te dirais qui est ton auditoire ! », cela pourrait être la devise de la majorité des imams marseillais. En effet, ces derniers tendent à justifier l'usage exclusif de l'arabe dans leur *khotba* du vendredi (prêche) par les caractéristiques sociologiques de leur auditoire, bien qu'ils reconnaissent par ailleurs qu'il serait nécessaire d'accomplir des efforts de traduction : « On me demande souvent : "pourquoi vous ne faites pas votre sermon en français ?" Mais si je le faisais, la plupart des fidèles ne comprendrait pas »³⁶. Certes, l'on peut voir ici un discours d'auto-justification pour légitimer l'absence de volonté d'innovation et d'adaptation des ministres du culte aux contextes français et marseillais. Toutefois, la réponse des imams ne traduit pas simplement le maintien d'un conservatisme culturel. Elle est aussi l'expression d'un certain traditionalisme de la base des fidèles musulmans qui, contrairement à d'autres agglomérations françaises (Paris, Lille et Lyon), est encore majoritairement composée de primo-migrants relativement âgés. À Marseille, « l'islam jeune » n'est qu'à ses débuts et n'exerce pas de « pressions innovatrices », comparables aux banlieues parisiennes, lilloises et lyonnaises. Les associations de type JMF³⁷, UJM³⁸ ou le Collectif des musulmans de France proche de l'intellectuel Tariq Ramadan ne sont que faiblement représentés dans la cité phocéenne : elles rassemblent moins d'une centaine d'adhérents. Aussi, les imams ne sont-ils pas entièrement de « mauvaise foi » quand ils expliquent l'absence du français par la résistance ou le manque d'intérêts des fidèles. En général, parfaitement bilingues (ce sont des diplômés de l'Université), ils préfèrent renoncer à la traduction (arabe-français), parce qu'ils pensent sincèrement qu'elle ne répond pas au vœu de leur base culturelle.

Tableau 3. Distribution des salles de prière selon la langue du prêche du vendredi

Langue du prêche du vendredi	Nombre de lieux de culte
Arabe exclusivement	37
Arabe/Français	5
Arabe/Comorien	5*
Total	47

* Nombre probablement sous-estimé

- 28 Le cas des mosquées comoriennes est un peu plus complexe : dans celles-ci, le bilinguisme culturel relève moins d'une volonté d'adaptation au contexte marseillais que d'un maintien d'anciennes pratiques qui fait que les prêches mélangent souvent l'arabe et le comorien : il s'agit ici d'une « innovation traditionalisante » qui s'inscrit dans une histoire ancienne, celle des conditions de l'islamisation des Iles Comores. Pourtant, les imams comoriens de Marseille sont ceux qui de loin maîtrisent le mieux l'arabe coranique et littéraire, ayant bénéficié de formations poussées dans les grandes universités islamiques d'Afrique de l'Est (Kenya) et du Monde arabe (Al Azhar au Caire et Riad en Arabie Saoudite).
- 29 En définitive, le recours à la traduction (arabe-français) des prêches du vendredi est un fait marginal dans les lieux de culte musulmans marseillais. Il relève principalement d'initiatives isolées et personnelles³⁹ et n'est pas relayé par une volonté institutionnelle claire, que ce soit du côté du Conseil des Imams (CIME) ou du réseau de la Mosquée de Paris. Ces résistances et/ou ce manque de volontarisme des imams et des associations musulmanes est également perceptible dans la lente progression de la mixité culturelle.

Une affaire d'hommes : l'islam marseillais au masculin

- 30 La majorité des lieux de culte musulman de l'agglomération marseillaise ne comporte pas d'espace réservé aux femmes et quand il existe, il s'agit d'un espace extrêmement réduit (moins d'un quart de la superficie) qui laisse à penser que les pratiquantes sont traitées comme « quantité négligeable » du culte. Certes, il existe des arguments d'ordre théologique, selon lesquels les femmes ne seraient pas obligées de se rendre dans des lieux de culte public, y compris pour la prière du vendredi. La mosquée est donc d'abord un lieu masculin et marginalement féminin, tendance à la division sexuelle du culte qui a été renforcée par les traditions ancestrales importées des pays d'origine, même si dans ces derniers, les femmes sont loin d'être exclues des différentes activités culturelles. En fait, le problème de l'exclusion des femmes des lieux de culte est plus complexe. Toutes les salles de prière accordent « potentiellement » un espace réservé aux femmes et séparé des hommes par un rideau ou un étage. Mais comme la plupart des lieux de culte musulmans à Marseille constituent des petites salles de prière (entre 100 et 250 m²), voire même des « très petites salles » (moins de 100 m²), l'espace culturel féminin tend à être sacrifié par crainte de promiscuité sexuelle.

Tableau 4. Distribution des salles de prière selon la mixité (hommes/femmes)

Mixité du lieu de culte	Nombre de lieux de culte
Oui	18
Non	25
Non précisé	4
Total	47

- 31 Néanmoins, sous l'effet de la montée des nouvelles générations de pratiquants et surtout de pratiquantes, socialisées en France, la demande de mixité cultuelle se fait de plus en plus pressante auprès des imams et des associations islamiques : « les jeunes filles sont demandeuses de lieux de culte. Elles sont de plus en plus nombreuses à vouloir assister à la prière du vendredi »⁴⁰. À ce titre, il convient de noter que la plupart des « moyennes » et des « grandes » salles de prière de la cité phocéenne réservent désormais des espaces cultuels aux femmes et ce mouvement devrait aller croissant dans les années à venir, même si Marseille semble accumuler un certain retard par rapport aux autres agglomérations françaises, du fait du poids des « traditions machistes » méditerranéennes qui se manifestent dans toutes les sphères de la vie publique profane et religieuse, musulmane et non musulmane.

Conclusion. Dépasser les visions binaires des dynamiques musulmanes

- 32 Durant des années, les spécialistes de l'islam de France ont soutenu l'idée que la dimension migratoire du fait religieux – en occurrence ici, du fait musulman – était une dimension héritée, une sorte de legs, de vestige, censé disparaître progressivement avec le processus de sédentarisation et de nationalisation des immigrés et de leurs enfants. « L'islam de France » devait nécessairement succéder à « l'islam en France ». Une telle analyse procédait d'une vision binaire des dynamiques musulmanes présentes dans l'Hexagone. Or, force est de constater que cette dimension migratoire se perpétue dans le temps, se réactualise, et continue à produire des effets structurants sur les mobilisations musulmanes en ce début de XXI^e siècle. En ce sens, l'étude des logiques historiques d'implantation du fait religieux dans une ville cosmopolite comme Marseille n'éclaire pas seulement pour le passé mais aussi pour le présent et l'avenir. Sur ce plan précis, les regards de l'historien et du sociologue apparaissent pleinement complémentaires. D'où la nécessité de sortir de cette dichotomie entre « islam migratoire » et « islam national », entre « islam immigré » et « islam hérité », pour aller vers une conception qui réhabilite l'héritage migratoire comme l'une des dimensions fondamentales de l'acculturation du fait religieux musulman à la société française et qui le distingue des autres islams européens.

NOTES

1. Felice Dassetto et Albert Bastenier, *L'Islam transplanté. Vie et organisation de minorités musulmanes de Belgique*, Anvers/Bruxelles, EPO/EVO, 1984.
2. Vincent Geisser et Aziz Zemouri, Marianne et Allah. Les politiques français face à la « question musulmane », Paris, La Découverte, 2007 ; Jonathan Laurence et Justin Vaïsse, *Intégrer l'Islam. La France et ses musulmans : enjeux et réussites*, Paris, Odile Jacob, 2007.
3. Sur ce point, cf. la critique pertinente de Sadek Sellam sur la dérive utilitariste des approches politologiques de l'islam en France : *La France et ses musulmans. Un siècle de politique musulmane (1895-2005)*, Paris, Fayard, 2006.
4. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954.
5. Émile Temime (sous la direction de), *Migrance. Histoire des migrations à Marseille* (4 tomes), Aix-en-Provence, Édisud, 1989-1991. Pour la période qui nous intéresse, se référer plus particulièrement au tome 4 : *Le choc de la décolonisation*, paru en 1991.
6. Michel Péraldi et Michel Samson, *Gouverner Marseille. Enquête sur les mondes politiques marseillais*, Paris, La Découverte, 2005 ; Vincent Geisser et Kelfaoui Schérazade, « La communauté réinventée par les politiques. Enjeux municipaux autour de la communauté musulmane », *Migrations Société*, vol 13, n° 77, 2001.
7. Michel Péraldi, Michel Samson, *ibid.*
8. Émile Temime (sous la direction de), *Migrance. Histoire des migrations à Marseille*, Tome 1 : *La préhistoire de l'immigration (1482-1830)*, *op. cit.*
9. L'UOIF, l'une des plus importantes fédérations musulmanes de France, dispose à Marseille depuis 1988 d'un vaste local (un hangar de plusieurs centaines de m²), situé boulevard Viala, dans le 15^e arrondissement, non loin du site des anciens abattoirs, où devrait être implantée la future Grande Mosquée. Son ambition est de s'enraciner dans la cité phocéenne afin de structurer le paysage islamique local.
10. On recense actuellement deux mosquées d'obédience salafiste situées sur le quartier de « La Belle de Mai » dans le 3^e arrondissement de la ville. Elles reçoivent un important soutien financier de l'Arabie Saoudite. Les jeunes hommes sont facilement reconnaissables par le port de la barbe et de pantalons courts (*sirwal*) et les jeunes filles par le *niqab* qui recouvre la quasi-totalité de leur visage, contrairement au simple *hijab* qui laisse largement apparaître le visage (*voile islamique*).
11. Selon certaines sources, la population marseillaise d'origine comorienne représenterait entre 25 000 et 50 000 individus pour une population totale de 800 000 habitants.
12. Nous employons le qualificatif « consulaire » en référence au contrôle social et sécuritaire des consulats et des ambassades des pays d'origine.
13. Olivier Falanga et Isabelle Temin, *Espace urbain et implantation d'une mosquée en France : le cas de Marseille*, mémoire du DEA « Développement politique dans le Monde arabe », IEP d'Aix-en-Provence, 1990 ; Jocelyne Césari, *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala col. « IREMAM », 1994 ; du même auteur, *Identités islamiques et rapport au politique à Marseille*, mémoire du DEA en Science politique, Université d'Aix-Marseille III, 1987.
14. Soheïb Bencheikh, *Marianne et le Prophète. L'islam dans la France laïque*, Paris, Grasset, 1998.
15. Chiffre annoncé qui nous paraît cependant exagéré, dans la mesure où la plupart de ces associations sont des coquilles vides.

16. D'inspiration soufie, la confrérie Er Rahmaniyya est organisée depuis le XVIII^e siècle par un cheikh kabyle et a directement été à l'origine de la grande insurrection d'El Mokrani en 1871 contre la colonisateur français.
17. Marché couvert qui rappelle un peu les souks du Maghreb, où l'on peut se procurer toutes sortes de marchandises : habits, chaussures, cosmétiques, livres religieux, cassettes audio et vidéo, nécessaires pour les mariages et les circoncisions, mais aussi des produits alimentaires (huiles, fruits secs et viandes hallal). En mai 2008, le Marché du Soleil a été entièrement détruit par les flammes.
18. Hadj Alili était reconnu par la municipalité de Gaston Defferre comme le principal médiateur musulman de la ville.
19. Il a été membre du Conseil de réflexion sur l'islam en France (CORIF), créé par le ministre de l'Intérieur, Pierre Joxe, en 1989.
20. C'est elle qui a été désignée comme « Grande Mosquée indépendante » du Sud de la France lors du processus de consultation « Istichara », initiée par le ministre de l'Intérieur, Jean-Pierre Chevènement, en octobre 1999 et poursuivie par son successeur Nicolas Sarkozy qui aboutira en 2002 à la création du Conseil français du culte musulman (CFCM).
21. Description réalisée par Xavier Ternisien, *La France des mosquées*, Paris, Albin Michel, 2002.
22. Karima Dirèche-Slimani, « Les enjeux de l'école : des attentes encore non formulées », dossier « Les Comoriens de France », *Hommes & Migrations*, n° 1215, septembre-octobre 1998, p. 40-49.
23. Celle-ci accueille un très grand nombre de familles comoriennes qui vivent dans des conditions difficiles, compte tenu de l'état de dégradation du bâti.
24. Vincent Geisser, « Islams africains à Marseille : une facette méconnue de la vie communautaire », *La Médina*, n° 7, avril 2001, p. 30-31.
25. Sophie Bava, « Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des Mourides à Marseille », *Hommes & Migrations*, n° 1224, 2000, p. 46-55.
26. Sophie Bava, *ibid.*
27. Sophie Bava, *ibid.*
28. Émile Temime (sous la direction de), *Migrance. Histoire des migrations à Marseille*, op. cit.
29. Mouvement piétiste d'origine indo-pakistanaise créé au XIX^e, bien implanté en France depuis le début des années 1970 et qui prône une réislamisation « par le bas ».
30. Prononciation dialectale maghrébine du terme « business ».
31. Alain Tarrius et Lamia Missaoui, *Économies souterraines. Le comptoir maghrébin de Marseille. Arabes de France dans l'économie souterraine mondiale*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1995.
32. Lié au consulat d'Algérie.
33. La Mosquée « El Fourquane » gérée par l'association des musulmans des quartiers Sud.
34. Ce système de location a été bien décrit par Jocelyne Césari dans ses différents sur le fait musulman à Marseille. Cf. J. Césari, *Être musulman en France*, op. cit.
35. Cf. à titre d'illustration le projet de Grande Mosquée déposé, en 1990, par l'industriel de la viande hallal, Mustapha Slimani, qui prévoyait le couplage d'un espace cultuel et d'un espace commercial, avec boutiques, hammams et hôtels, décrit dans Olivier Falanga et Isabelle Témin, *Espace urbain et implantation d'une mosquée en France : le cas de Marseille*, op. cit.
36. Cheikh Mohamed Yacine.
37. Jeunes musulmans de France.
38. Union des jeunes musulmans.
39. Selon nos informations, les prêches ne seraient traduits que dans trois lieux de culte marseillais : Al Islah, La Busserine et La Blancarde.
40. Témoignage d'un responsable de la Mosquée Al Islah.

RÉSUMÉS

L'histoire du fait musulman dans la cité phocéenne est d'abord une histoire de migrants, une histoire d'immigration. Encore aujourd'hui, l'inscription de la religion musulmane dans le contexte urbain marseillais relève de logiques migratoires, de manière sans doute plus marquée que dans les autres métropoles françaises. Autrement dit, les collectifs musulmans marseillais, que l'on peut objectiver à travers notre regard de chercheur, sont d'abord des « collectifs migratoires » qui se sont institutionnalisés au fil du temps par le biais du religieux. Toutefois, la survivance de cette dimension migratoire n'est pas incompatible avec l'affirmation d'un « islam local » que nous qualifierons d'islam paroissial.

The history of Islam in the city of Marseilles is mainly a history of migrants, a history of immigration. Even today, the inclusion of the Muslim religion in the urban context of Marseilles depends on the migratory logics, so probably more marked than in other French cities. In other words, the Moslem groups of Marseilles, which we can objectivise through our regard of the researcher, are mainly « migratory collectives » who gradually institutionalized by means of the religious factor. But this persistence of the « migratory dimension » is not incompatible with the inscription of a « local Islam » which we qualify as parochial Islam.

INDEX

Mots-clés : associations, Comoriens, culte musulman, immigration, islam, Maghrébins, Marseille, mobilisations islamiques, mosquées, musulmans, salles de prière, Sénégalais

AUTEUR

VINCENT GEISSER

Vincent Geisser est chargé de recherche à l'Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM-CNRS) et préside le Centre d'études et d'information sur les migrations internationales (CIEMI, Paris). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Discriminer pour mieux régner. Enquête sur la diversité dans les partis politiques*, Paris, éditions de l'Atelier, 2008
Marianne & Allah. Les politiques français face à la question musulmane, éditions La Découverte, 2007 (avec Aziz Zemouri)
La Nouvelle islamophobie (La Découverte, 2003)
Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali (en collaboration avec Michel Camau, Presses de Sciences Po, 2003)
Habib Bourguiba. La trace et l'héritage (en collaboration avec M. Camau, Karthala, 2004)
Ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français (Presses de sciences Po, 1997).